

LA FENOMENOLOGIA TRA I PARADOSSI DELLA PSICOLOGIA E LA
METAFISICA DELLA PRESENZA*
di **Maurizio Candiotti**

*A Giovanna e Serena
di terra d'Elea in terre di confine
in viaggio di filosofia e critica armate;
e a Silvia dai Tirreni
con loro negli approdi*

SAGGI

I. Una delle ragioni dell'attualità della fenomenologia ai nostri giorni è il tenore della sua risposta ai problemi filosofici sollevati dalla nascita della psicologia come scienza empirica, ossia al circolo vizioso in cui incorre la filosofia della conoscenza quando accetta l'idea che il problema del valore delle nostre conoscenze vada fatto rientrare in quello della spiegazione scientifica dei processi cognitivi, che appunto la psicologia persegue.

Questa idea ha conosciuto, in anni recenti, numerose varianti: alcuni filosofi della conoscenza sostengono che la scienza empirica dei processi cognitivi deve rispondere, meglio di quanto facesse l'epistemologia tradizionale, ai problemi che quest'ultima si poneva riguardo alla validità delle nostre conoscenze¹, altri che essa deve semplicemente sostituire i suoi problemi, teorici e sperimentali, alla vecchie domande su come giustificare la pretesa di validità della nostra conoscenza.

Nella sua prima versione, questa idea conduce a un circolo vizioso facilmente riconoscibile: una scienza empirica fra le altre è chiamata a giustificare la validità delle scienze empiriche tutte (e più in generale di ogni nostro modo di conoscere), compresa se stessa. Ma entrambe le versioni di questa idea contengono una incongruenza più profonda: la scienza della cognizione costruisce una immagine del conoscente e dei processi cognitivi come condizionati dalla costituzione psicofisica umana e dall'influsso dell'ambiente. Ciò rende dubbio il valore della conoscenza così acquisita², in cui però la psicologia dimostra di credere per il fatto stesso di costituirsi come scienza. Lo stesso vale per i valori che guidano lo scienziato nella sua ricerca: la onestà intellettuale; la preferibilità dell'aumento della conoscenza

7

* L'articolo che segue è il testo, leggermente riveduto, di una conferenza pronunciata, in traduzione spagnola dovuta al dott. Luca D'Ascia, alla Universidad Libre di Bogotá il 31 luglio 2002. Ringrazio il prof. Miguel Rujana Quintero per averla promossa e il vivace pubblico del centro culturale *Ser Humano* di Medellín dove fu ripetuta alcuni giorni dopo.

rispetto all'ignoranza; ma anche la preferibilità di una teoria che permette di prevedere più conseguenze osservabili rispetto a una che ne predice di meno, tutti questi valori epistemici e altri ancora sono di fatto all'opera nelle scienze, ma appena se ne cerca la genesi causale nello psichismo umano, individuale e collettivo, essi cessano di essere trattati come valori, per essere spiegati come fatti. E da una tale spiegazione questi valori usciranno rimessi in questione nella loro validità, come Nietzsche ben sapeva.

È a questa duplice incongruenza che si riferisce l'espressione husserliana di «paradossi della psicologia». Essi suscitarono l'interesse di Husserl sullo stato deplorabile del nostro rapporto con le scienze, rendendogli urgente il bisogno di render comprensibile la loro validità. La crisi delle scienze europee a cui si riferisce il titolo dell'ultima opera redatta da Husserl è una crisi che affetta la *comprensione* della validità delle scienze – non certo un sopravvenuto *dubbio* su di essa. Meno ancora l'oscurità che appunto circonda la sua *validità* ha a qualcosa che fare con una qualche diminuzione dei loro successi, che al contrario si dispiegavano e tuttora continuano a dispiegarsi sotto i nostri occhi.

Egli non era solo, in quegli anni, a denunciare lo stato insoddisfacente, rispetto all'ambizione filosofica alla comprensione, dello stato delle scienze. Il suo ex-allievo Martin Heidegger stava per scrivere il famoso saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*, dove la scienza matematica della natura successiva a Galileo viene compresa come il dischiudimento di una nuova epoca nella storia dell'essere – ossia del mostrarsi dell'ente. Segnatamente, l'epoca in cui l'ente si dà come manipolabile perché inserito in uno spazio-tempo matematico che permette il suo inserimento in un progetto, in una rete di previsioni del suo comportamento che permettono di agire su di esso: è la tecnica, vera realizzazione e segreto impulso e guida della scienza moderna.

Anche Heidegger riteneva che la comprensione filosofica delle scienze potesse venire soltanto dal di fuori di esse, che i risultati delle scienze non potessero garantire una comprensione genuina del loro senso. Questo è anzi il meno che si possa dire: delle nozioni come quella di «immagine del mondo», per non parlare di quella di epoca dell'essere, sono tutto fuorché dei prodotti di una delle scienze a cui Heidegger le applica.

Egli però include la stessa fenomenologia, almeno nella versione datane dal suo iniziatore, in quella 'metafisica della presenza' di cui l'epoca dell'immagine del mondo era il culmine. La metafisica della presenza, il cui inizio risale per Heidegger a Platone con la sua dottrina della verità come correttezza³, è l'oblio sistematico del mostrarsi dell'ente, del suo mostrarsi stesso o «essere», a vantaggio di ciò che si mostra, cioè l'ente stesso. Sono, queste, delle formule molto rapide⁴ che meriterebbero di essere spiegate

meglio; una prima comprensione del loro significato è però già sufficiente per rendere sospetta l'inclusione della fenomenologia di Husserl in una tale metafisica: la fenomenologia adotta un atteggiamento diverso da quella delle scienze e della vita ordinaria, non 'mira' agli enti ma pone a tema proprio loro manifestazione, in quanto tale⁵.

Questo, del resto, Heidegger lo riconosce a Husserl; ma lo accusa di tradire poi questo atteggiamento con un 'soggettivismo' del tutto complementare all'oggettivismo delle scienze. A questo soggettivismo appartiene anche, passando dall'immagine filosofica della conoscenza alla scienza stessa che lavora sullo schema dell'immagine, la manipolazione tecnica che delle scienze obbiettive è lo scopo, e soggettivistico è il riferimento del mondo a un occhio osservante universale che rende possibile quella manipolazione. L'immagine del mondo è un'immagine che si presta ad essere elaborata.

Nel seguito si cercherà di mostrare che l'accusa rivolta a Husserl è ingiusta, e che lo è per ragioni radicate nella comprensione fenomenologica del rapporto tra polo soggettivo e polo oggettivo dell'esperienza. Come vedremo, è proprio il loro carattere di poli – dipendenti l'uno dall'altro – che è decisivo.

Naturalmente questa comprensione è anche alla base della epistemologia fenomenologica, della comprensione filosofica che il fenomenologo ha della conoscenza (come anche della morale e dell'estetica, del resto). Ora però questa epistemologia fenomenologica è l'alternativa che Husserl offre ai sopra visti paradossi della psicologia. Ciò che sottrae Husserl all'accusa heideggeriana di complicità con una scienza inconsapevole del suo vero significato è dunque anche ciò che gli permette di sottrarsi al destino – paradossi, incomprensibilità – cui questa scienza va incontro a causa appunto di quella mancanza di consapevolezza. Per la fenomenologia *la non-appartenenza alla metafisica della presenza e l'accesso a una comprensione del senso della scienza che sia sottratto ai paradossi della psicologia sono due conseguenze di una stessa impostazione*. E, oltre ad avere la stessa origine, hanno anche un comune punto di arrivo: una comprensione filosofica della conoscenza e delle scienze irriducibile a quella, più o meno 'metafisica', che si può ottenere dall'interno di esse.

Non è vero, insomma, che la filosofia è ancella della scienza matematica della natura, che le prepara il terreno – per poi magari ritirarsi in buon ordine per lasciarla libera di dispiegarsi senza impacci filosofici, come Heidegger suggerisce quando dice che tutta la filosofia da Platone a Cartesio prepara, e poi accompagna, il dominio tecnico del mondo. La filosofia sarebbe cioè un'ancella di quella teologia laica che è la scienza matematica della natura: una 'teologia' che non ha certo Dio come suo oggetto, ma che è

piuttosto abitata dal suo fantasma. Essa infatti desacralizza il suo oggetto mentre incorona come nuovo Onnipotente la volontà di potenza che la anima.

II. La natura della 'metafisica della presenza' si lascia meglio comprendere se la caratterizziamo come psico-logia occidentale: l'oblio dell'essere si attua nella costruzione, teorica e pratica, di un ente particolare (la psiche) capace di 'assorbire' il mostrarsi di ogni ente. L'ente si sdoppia in rappresentazione psichica e oggetto rappresentato, così da far rientrare all'interno dell'ambito degli enti il suo stesso mostrarsi: quel che appare è un accadimento reale fra gli altri, e cioè un fatto psichico. Ora l'epoca dell'immagine del mondo è il culmine di questa vicenda del mostrarsi dell'ente psichico – e della cecità al mostrarsi stesso. È l'epoca in cui la costruzione della psiche accentua e sistematizza il suo orientamento epistemologizzante: la psiche nasce sin da Platone come (fra l'altro) luogo del giudizio, della distinzione tra vero e falso⁶, ma da Cartesio in poi questa sua funzione diviene ciò a cui ogni aspetto del mondo si coordina. Ciò vale anche per quella parte del mondo che è appunto l'anima: anche delle *passions de l'âme* si dà una scienza, anche le funzioni diverse da quella cognitiva sono, essenzialmente, oggetti di conoscenza, esistono al modo di possibili oggetti di conoscenza scientifica. Che è peraltro una funzione tra le altre.

10

Molta strada è stata fatta da quando Platone propugnava una conoscenza delle passioni al fine di governare la città (dunque in vista di una *technè*: quella politica). Adesso questa conoscenza, e anzi quel generale coordinamento del mondo all'episteme, assume la forma di una panopia di scienze capaci di progresso indefinito e di realizzazione tecnica⁷. Poiché l'epistemologia e la psicologia della tradizione occidentale si intrecciano e si sostengono a vicenda, occorre, per esaminare la posizione della fenomenologia rispetto alla metafisica della presenza, confrontare l'epistemologia e la psicologia fenomenologiche con la psico-logia occidentale in entrambi i suoi aspetti, epistemologico e psicologico.

La volontà di potenza che anima la scienza giunge fino a costruire una 'immagine' della scienza stessa, ossia una epistemologia che collabora al progetto scientifico-tecnico. Ma l'epistemologia fenomenologica non è associata a questo progetto. Per descrivere fenomeni non è necessario farsi immagini.

L'epistemologia fenomenologica è una sezione della fenomenologia pura: essa è l'analisi delle *esperienze* di conoscenza, ossia la «noetica» della conoscenza⁸. Per renderci conto della differente natura dell'epistemologia fenomenologica rispetto alla teoria empirica che la psicologia ci offre dei

processi cognitivi, occorre prima di tutto mettere in chiaro che l'epistemologia fenomenologica differisce, più in generale, da qualunque teoria della conoscenza che cerchi di giustificare la validità delle nostre conoscenze alla maniera di un fatto (psichico) di cui bisogna rendere chiara la relazione con quegli altri fatti del mondo a cui la conoscenza si riferisce, i fatti conosciuti; più precisamente, di rendere chiaro come questa relazione possa essere tale da rendere corretta la nostra conoscenza. L'«epistemologia naturalizzata» nascente dalla psicologia cognitiva ha la particolarità di volere spiegare questa relazione – e la correttezza che essa reclama di avere – in base a delle relazioni causali tra la psiche e il mondo esterno. Questa però è soltanto una particolare figura di quella più generale impostazione epistemologica che tratta la conoscenza come un fatto del mondo fra gli altri, che si tratta di studiare dall'esterno, sia che lo si faccia per mezzo di una scienza empirica come la psicologia o invece con argomenti a priori.

Potremmo chiamare questa maniera di impostare la teoria della conoscenza 'epistemologia naturalmente atteggiata'. Quella di atteggiamento naturale è una nozione che ha, in Husserl, una portata molto più ampia che quella conoscitiva, essa investe ogni forma di esperienza (morale, estetica, operativa). Essa serve a definire, per differenza, l'atteggiamento fenomenologico: in ciascuno di questi campi, il fenomenologo esamina l'esperienza *dall'interno* di essa, per metterne in luce i tratti essenziali, invarianti, che rendono un genere d'esperienza identificabile. Così il fenomenologo deve esercitare il ricordo per poi esplicitarne i tratti essenziali: tra questi troviamo la mancanza di pretesa di esistenza reale dell'oggetto, che è invece propria della percezione (anche quando errata, come nel caso di un'illusione ottica); troviamo inoltre l'orientamento temporale, che contrassegna la nostra esperienza come l'esperienza di un oggetto passato e come il richiamo di un'esperienza passata. Questo orientamento temporale è tipica del ricordo, mentre non è affatto necessario che sia presente nelle esperienze di libera immaginazione, che invece hanno in comune con quelle del ricordo la mancanza di pretesa di esistenza per il loro oggetto. Alle esperienze di ricordo e di percezione può poi associarsi un tratto che le rende la base di un'esperienza valutativa, e non semplicemente cognitiva: per esempio quando provo disgusto per un'azione che ricordo di avere visto compiere o che qualcuno sta compiendo adesso sotto i miei occhi. Il fenomenologo deve descrivere che cosa distingue delle esperienze complesse di questo genere, che sono cognitive e valutative insieme, da un'esperienza semplicemente cognitiva; e cosa le distingue dalle esperienze di valutazione estetica – dove, per esempio, anche l'immaginazione può servire da base per apprezzare un oggetto, mentre è più difficile provare indignazione per un'azione che sto soltanto immaginando.

L'analisi fenomenologica di questi tratti essenziali dei diversi generi d'esperienza avviene *dall'interno* dell'esperienza stessa: 'dall'interno' qui vuole dire che occorre compiere un'esperienza per poterla analizzare: compierla dapprima e poi sospenderla. Per spiegare questa «sospensione» (*Ausschaltung*) Husserl dice che non smetto di fare esperienza, ma smetto di aderirvi, che non smetto di porre un oggetto come esistente (per esempio negandolo o mettendolo in dubbio), ma che semplicemente rinuncio a *fare uso* di questa posizione o pretesa di esistenza⁹. Si tratta cioè di lasciare che l'esperienza continui a svolgersi ma senza aderire ad essa, senza più badare al suo oggetto come si fa quando si è presi in essa, per rivolgere invece l'attenzione alla manifestazione stessa dell'ente, considerata nei suoi tratti essenziali, che in quell'esperienza si ha.

Questa operazione è ovviamente molto diversa da quella di uno psicologo empirico, a qualunque scuola appartenga, che studia dall'esterno quel particolare ente che è la psiche di un individuo (e poi, generalizzando, lo psichismo della specie umana). Il fenomenologo vuole invece *rendersi chiari* i diversi modi che esistono di fare *esperienza di oggetti*, e non spiegare come avvenga che certi fatti psichici si producano in noi. Analizzare, nei suoi tratti essenziali, un'esperienza di oggetti, come tale, è anche descrivere i tratti essenziali di questi oggetti in quanto oggetti d'esperienza, in quanto si manifestano – come *fenomeni*: oggetto di percezione in quanto tale oggetto di ricordo in quanto tale, oggetto d'immaginazione in quanto tale, oggetto di valutazione in quanto tale ecc. Lo psicologo empirico non è tenuto a fare ciò, perché il suo oggetto, il processo psichico preso come una parte della realtà, è già completo in sé come oggetto di studio, non ha bisogno di essere considerato nella sua relazione interna con un oggetto in quanto ad esso correlato. Meno ancora lo psicologo è tenuto a porsi il problema della correttezza delle conoscenze o delle valutazioni del soggetto che sta studiando: gli basta spiegare come si producono. Vedremo invece che il fenomenologo tratta anche la validità come un tratto dell'esperienza, e la reale esistenza e il reale valore come tratti di un oggetto in quanto si manifesta in un'esperienza. Con ciò l'approccio fenomenologico si distingue non soltanto da quello dello psicologo empirico, che di problemi di validità non se ne pone, ma anche da quello dell'epistemologo empirico, che se li pone sulla base dei risultati della psicologia, cioè come problema del rapporto tra due realtà (il fatto psichico e il fatto conosciuto) che di per sé possono essere descritte senza fare riferimento al loro rapporto. Lo psicologo descrive la percezione di un colore senza parlare della sua correttezza, il fisico descrive le onde luminose senza fare riferimento alla percezione di esso, e l'epistemologo empirico cerca poi di porre un legame tra le due cose. Il fenomenologo, invece, non può dare due descrizioni indipendenti per poi

raccordarle: per lui farlo dopo sarebbe troppo tardi, egli deve partire sin dall'inizio dalla descrizione dell'oggetto *in quanto* oggetto di percezione. E questa descrizione è completa solo se include le modalità in cui l'esperienza percettiva avanza pretese di validità e le mette alla prova. Questo ci permette di precisare meglio le nozioni, sopra introdotte, di atteggiamento naturale e di atteggiamento fenomenologico: il primo, con la sua posizione ed esame di enti separati, è quello che condividono il fisico, lo psicologo e l'epistemologo psicologista, mentre quello del fenomenologo si rivolge appunto alla *manifestazione*, in quanto tale, *dell'ente*, a quell'esperienza dove il polo soggettivo e quello oggettivo sussistono soltanto come «momenti», cioè parti dipendenti l'una dall'altra, di un unico tema di analisi.

Con ciò siamo giunti alla soglia della epistemologia fenomenologica, ma prima resta ancora un equivoco da chiarire. La netta differenza tra l'approccio del fenomenologo e quella dello psicologo empirico non comporta che il fenomenologo sia condannato a rifugiarsi nella tanto deplorata introspezione, come se fossimo condannati all'alternativa tra osservazione dall'esterno e osservazione dall'interno. Il fatto è che non siamo condannati all'osservazione, perché non ogni analisi è il referto di un'osservazione che esamina un oggetto. Abbiamo appena visto che cos'è l'analisi fenomenologica che sopravviene alla sospensione dell'esperienza: essa non è certamente osservazione. Ne consegue che 'analizzare un'esperienza dall'interno' *non* significa effettuare una introspezione: l'introspezione è soltanto una osservazione di se stessi dall'esterno, ed è quindi più affine all'atteggiamento dello psicologo empirico di quanto farebbero credere tutte le critiche che la psicologia empirica ha rivolto all'introspezione per la sua scarsa affidabilità. Queste critiche sono giuste, ma testimoniano, col solo fatto di esistere, che il terreno su cui l'osservazione introspettiva opera è lo stesso che quello dello psicologo come osservatore esterno: quello della conoscenza di un ente fra gli altri, la psiche di un individuo, mentre il fenomenologo, come abbiamo visto, vuole solo descrivere i tratti essenziali di un'esperienza in quanto tale e di un oggetto d'esperienza in quanto tale. Qui non c'è neppure lo spazio per mettere in dubbio la affidabilità dell'analisi 'dall'interno', problema che invece si pone nel caso della osservazione e della conoscenza di un ente (si tratti di onda luminosa o di processo psichico di percezione di colori).

III. Ed eccoci tornati di nuovo, grazie al chiarimento di questo purtroppo frequente equivoco sulla natura della fenomenologia in generale, al problema specifico della epistemologia fenomenologica. Il genere di certezza che appartiene alle analisi fenomenologiche in generale non soltanto appartiene anche, come è ovvio, alle analisi fenomenologiche di processi

cognitivi, ma ha, inoltre, delle conseguenze sul modo fenomenologico di trattare la conoscenza appartenente all'atteggiamento naturale. Quest'ultima non gode *in proprio* dello stesso genere di evidenza che appartiene alle analisi fenomenologiche che la prendono ad oggetto: il modo in cui l'epistemologo fenomenologico tratta, per rendercela comprensibile, la certezza che è propria della conoscenza naturale dipende dalla natura dell'atteggiamento fenomenologico stesso. Ne consegue che la *comprensione* filosofica delle scienze e della loro certezza che l'epistemologia fenomenologica ci offre è molto diversa da quella offertaci dalle epistemologie che mantengono l'atteggiamento naturale.

La validità delle nostre esperienze cognitive, come abbiamo detto, è qui trattato come un tratto interno di queste esperienze, come un compimento della manifestazione dell'oggetto. Un tratto a cui corrisponde, nell'oggetto, il tratto della validità esperibile, della realtà in quanto oggetto di esperienza – e cioè come ciò che si esperisce in un'esperienza che *conferma* un'altra esperienza.

Questa nozione di conferma (o smentita) dell'esperienza nel corso dell'esperienza è della massima importanza per comprendere la natura dell'epistemologia fenomenologica. Nel caso di esperienze percettive, ogni percezione momentanea porta con sé un alone di «presunzioni», di aspettative sul decorso successivo, sulle parti dell'oggetto che si suggeriscono da sé, o piuttosto che la parte effettivamente vista (udita, gustata) suggerisce che seguiranno. Esse si lasciano cointenzionare insieme alla parte *propriamente* percepita in una maniera che è essa stessa percettiva, sia pure in senso più largo. L'aspettativa sul seguito di una percezione in corso non è una 'previsione', vale a dire non è una *congettura*, ma appartiene alla *percezione*. La congettura è un atto volontario, nella percezione, anche quando la seguiamo attivamente, l'oggetto ci si dà da sé. E questo è vero anche per ciò che si dà in maniera presuntiva, per ciò che l'oggetto lascia presumere che ci darà da percepire.

Naturalmente queste presunzioni sono fallibili: l'esperienza successiva può confermarle o smentirle. L'appartenenza alla percezione assicura così poco l'infallibilità, che non solo le parti presunte, ma anche quello che percepiamo propriamente può rivelarsi illusorio: l'illusione ottica e l'allucinazione sono dopotutto forme di esperienza che il fenomenologo deve analizzare come tutte le altre. Anche qui si ha, nel seguito dell'esperienza, una possibile correzione o una possibile conferma; in questo caso una conferma sarebbe, per ipotesi, un proseguimento dell'illusione, ma la sola correzione dell'esperienza è l'esperienza stessa. Solo un'esperienza (percettiva o d'altro genere) può correggere un'esperienza. La conferma definitiva è una meta infinitamente lontana, che Husserl chiama una «idea in

senso kantiano»¹⁰: quella di una convergenza e conferma reciproca di tutte le esperienze possibili. Idea questa che è giustamente chiamata kantiana perché richiede una esperienza infinita per essere realizzata in concreto.

Un'epistemologia fenomenologica deve naturalmente occuparsi anche delle esperienze di conferma e di smentita che non avvengono esclusivamente all'interno della percezione, ma che includono l'uso di congetture, e anzi arrivare fino all'esperienza che si fa producendo prove e refutazioni di teoremi matematici, dove il ruolo della percezione sensibile è ridotto alla sola manipolazione dei simboli grafici. L'opera di Husserl non contiene una simile epistemologia fenomenologica completa: completarla sarebbe a sua volta un compito infinito, non meno che l'esperienza cognitiva di cui si tratta di analizzare i caratteri essenziali. Questa infatti promette di avere non soltanto uno svolgimento infinito, ma anche una infinita varietà di sottospecie e di loro combinazioni, che renderebbero infinito anche lo svolgimento dell'opera analitica dell'epistemologo.

Ma una cosa resta acquisita: nell'epistemologia fenomenologica, la validità dell'esperienza cognitiva è trattata come un tratto dell'esperienza stessa, da analizzare 'dall'interno' di questa esperienza¹¹. Questo differenzia la epistemologia condotta per mezzo di una analisi «immanente» (nella terminologia di Husserl) dalla sopra vista epistemologia fondata sulla psicologia come scienza empirica, la quale cerca di mettere in rapporto (di solito per vie causali) due fatti naturali descritti dapprima l'uno indipendentemente dall'altro. È questo il caso della «epistemologia naturalizzata» propugnata da Quine nel celebre saggio così intitolato, ma anche della spiegazione che Popper dà dei successi delle facoltà cognitive umane in base all'evoluzionismo darwiniano in *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*.

Va notato che Quine potrebbe dire che anche l'epistemologia naturalizzata compie un'analisi 'immanente' dell'esperienza: sembrerebbe perciò che la differenza specifica tra i due generi di epistemologia sia mal definita, e si lasci mal comprendere, se la spieghiamo utilizzando l'espressione utilizzata da Husserl. Ma 'analisi immanente' significa due cose ben diverse nei due filosofi. L'analisi della esperienza scientifica condotta da Quine è immanente soltanto nel senso che non ammette alcun tribunale di fronte a cui valutare la scienza al di fuori che la scienza stessa, quale ci è data in ciascun momento storico. Ma non è immanente nel senso husserliano, perché esamina dall'esterno, appunto per osservazione e spiegazione scientifica, due processi distinti, quelli psichici del conoscente e quelli (fisici o psichici) che egli vuole conoscere e con cui deve interagire, direttamente o indirettamente, per vie causali. L'esame stesso viene condotto da un osservatore esterno, l'epistemologo, che però condivide con il soggetto

conoscente che egli osserva lo stesso atteggiamento, quello appunto dell'osservazione esterna e della spiegazione. È l'esatto opposto dell'analisi immanente in senso husserliano, dove l'epistemologo, in quanto fenomenologo, analizza in prima istanza la *sua propria* esperienza cognitiva, ma adotta un atteggiamento diverso da quello che tiene quando è impegnato in questa esperienza. Non soltanto non osserva *altri*, ma non osserva neppure se stesso; esamina la sua propria esperienza cognitiva in maniera diversa dall'osservazione e dalla spiegazione. La sua analisi è immanente nel senso che si esercita su un'esperienza che egli lascia proseguire pur senza più aderirvi, e inoltre nel senso che tratta il polo soggettivo e il polo oggettivo di questa esperienza come 'immanenti' ad essa, come coappartenenti l'uno all'altro e sussistenti solo come poli di un unico processo. L'epistemologia fenomenologica non è invece 'immanente' nel senso di Quine, perché ammette, se non un tribunale diverso da quello della scienza a cui sottomettere questa, un atteggiamento diverso da quello scientifico (e anzi dall'intero «atteggiamento naturale») con il quale rivolgersi ad essa.

L'esame della relazione tra psiche e mondo esterno compiuto dall'epistemologo naturalizzato deve spiegare la correttezza della conoscenza, ma non può giustificarla, perché ha bisogno di presupporla. Quine accetta questa limitazione e anzi la celebra come una liberazione da inutili scrupoli giustificativi. Egli non cade così nel circolo vizioso di volere giustificare le scienze con una fra le scienze, ma non può evitare il più insidioso paradosso di una scienza che *usa* delle procedure cognitive che poi *spiega* come condizionate da fattori che non sono affatto tenuti a renderci capaci di conseguire conoscenze valide. La spiegazione delle nostre facoltà cognitive non dà loro molte credenziali di validità, ma il loro uso da parte dello psicologo e dell'epistemologo naturalizzato testimonia tacitamente di una fiducia che sfida i risultati della spiegazione stessa. *Will to believe? Wille zur Macht?*

I caratteri che abbiamo brevemente visto sopra della epistemologia fenomenologica sono sufficienti a delinearla come un'alternativa alla epistemologia naturalizzata (e comunque naturalmente atteggiata): segnatamente, un'alternativa nella quale quel paradosso non ha modo di sorgere. La validità non è infatti, qui, qualcosa che vada giustificata, o che vada spiegata, o che rischi di essere resa dubbia proprio dal successo delle spiegazioni. La si tratta, invece, come un tratto dell'esperienza stessa nel suo svolgimento temporale fatto di conferme e smentite *in quanto esperienze*. In quanto momenti dell'esperienza le conferme e le smentite, e la validità di cui sono portatrici, sono indubitabili: sono presentazioni indubitabili di un oggetto *in quanto si manifesta* (un 'fenomeno'). Tutta la problematicità della validità,

tutta la dubitabilità della conoscenza sono interne al processo dell'esperienza, e solo qui possono risolversi (in un processo infinito). Ma l'epistemologo, in quanto fenomenologo, non 'ha', in proprio, di questi problemi, anche se li esamina. Egli analizza l'esperienza cognitiva in cui i problemi di validità e di dubbio si pongono, ma senza aderire ad essa: le conferme e le smentite di cui analizza i tratti essenziali non sono conferme e smentite *per lui*, cioè di sue tesi. Il cambiamento di atteggiamento che caratterizza la fenomenologia comporta anche un diverso rapporto con le pretese di validità: il fenomenologo non le *solleva*. Non solleva questioni di validità perché, semplicemente, analizza l'esperienza in cui di queste questioni si pongono; per lui polo soggettivo e polo oggettivo sono solo «momenti», dipendenti fra loro e correlativi l'uno all'altro, dell'esperienza: tra essi egli non pone trascendenza, né dunque gli si pone il problema di colmarla, cioè di giustificare la conoscenza.

Questo non vuol dire che il paradosso sia stato eliminato: vuole dire soltanto che esiste una comprensione filosofica della conoscenza che non è destinata a rimanerne vittima. Esso non può essere eliminato, ma può essere evitato. Esso continua a sussistere *nell'atteggiamento naturale*, e questo non è qualcosa di trascurabile: è anzi a sua volta un motivo di riflessione filosofica. Ma al di fuori dell'atteggiamento in cui quel paradosso sorge, adesso sappiamo che ne esiste un altro in cui esso non si presenta. Certo, è diverso che se avessimo risolto il paradosso dall'interno dello stesso atteggiamento da cui esso nasce, ma è anche diverso che se, senza potere risolverlo, fossimo condannati a rimanere in questo atteggiamento.

IV. Anche il fenomenologo, dunque, cessa in certo qual modo di farsi 'scrupoli giustificativi', ma col vantaggio, rispetto all'epistemologo naturalizzato, di avere prima adottato un atteggiamento diverso da quello in cui nascono paradossi imbarazzanti se uno di questi scrupoli volesse farsene; e va detto che nell'atteggiamento naturale farsi di tali scrupoli non è dopotutto così fuori luogo.

Un altro carattere che l'analisi immanente del fenomenologo condivide, *a modo suo*, con l'analisi 'immanente' dell'epistemologo naturalizzato è una certa qual 'sovrapposizione' tra analisi della conoscenza e analisi dei processi cognitivi. In effetti l'analisi fenomenologica della esperienza di conoscenza è pur sempre un esame di quegli stessi processi cognitivi che anche lo psicologo empirico e l'epistemologo naturalizzato prendono in considerazione. Solo che il fenomenologo non li esamina *come* processi mentali, bensì come *manifestazioni di un ente*. Segnatamente, come manifestazione in cui l'ente si dà a conoscere, a differenza delle esperienze estetiche o morali. Naturalmente in queste esperienze egli mette

in luce un polo soggettivo e uno oggettivo, ma alla maniera di momenti o parti dipendenti l'una dall'altra. Egli non pone (e non esamina) il conoscente come un ente trascendente l'esperienza che fa, che, in ciascun momento, è molto di più che l'esperienza cognitiva che sta vivendo. Al contrario, il fenomenologo descrive il soggetto conoscente esattamente *nei termini* di quell'esperienza che sta vivendo (pur senza aderirvi, poiché, come fenomenologo, la sta piuttosto analizzando). Il fenomenologo tratta cioè il soggetto (se stesso) esattamente *in quanto* facente quella certa esperienza, e l'oggetto esattamente *in quanto* da lui esperito e nel modo in cui è esperito. Per questo non gli si pone il problema di una corrispondenza fra i due, come si pone all'epistemologo naturalizzato; senza che peraltro egli abbia avuto bisogno, per evitare di porselo, di decidere per decreto metodologico di non occuparsene, come fa lo psicologo empirico. Questi sa bene che i processi mentali da lui studiati hanno un mondo esterno che forse conoscono correttamente o forse no, ma che egli può e deve trascurare per studiare i processi mentali stessi; il fenomenologo invece non pone la psiche e il mondo esterno come due enti separati – anche se analizza le esperienze in cui questa posizione viene effettuata – e perciò non ha bisogno né di ignorare il mondo esterno, né di spiegare il legame fra esso e la psiche.

L'approccio 'separatista' è quello dello psicologo empirico e oltre a ciò di noi tutti quando facciamo comunemente esperienza di quegli enti che sono i soggetti conoscenti (e affettivi, valutanti ecc.), cioè le persone. Ed è appena il caso di dire che è del tutto legittimo nel suo ambito, cioè nell'atteggiamento naturale. Sia che poniamo attenzione agli altri sia che ci rivolgiamo a noi stessi, noi percepiamo il soggetto che, poniamo, prova un'emozione, come molto più ricco e complesso di quello che gli sta accadendo in quel momento. La cosa è del tutto analoga a quel che ci accade nella percezione di un oggetto fisico: esso è una fonte di informazione infinita, ulteriori percezioni potrebbero rivelarne sempre nuovi aspetti. Questa trascendenza del soggetto, un altro o io stesso, che è oggetto della nostra esperienza, è strettamente legata alla sua trascendenza rispetto al mondo esterno, e alla trascendenza del mondo esterno rispetto ad esso. Ponendolo come un ente reale, e perciò trascendente l'esperienza che se ne fa, lo si pone anche come altro rispetto agli altri enti del mondo. Non occorre per questo *credere* alla *res cogitans* cartesiana: basta *trattarlo come* un ente reale. Il fenomenologo, invece, lo tratta come facente esattamente quell'esperienza che sta facendo, lo considera *in quanto* intenziona l'oggetto di cui sta facendo esperienza e nel modo in cui lo sta intenzionando. Per questo stesso motivo l'oggetto, che il fenomenologo considera parimenti *in quanto* intenzionato nell'esperienza che è in corso, non risulta, al fenomenologo, trascendente l'esperienza che se ne fa.

Questo non vuol dire che non si dia un'esperienza della trascendenza, e che il fenomenologo non debba analizzarla, tutt'altro. Questa esperienza è del tutto legittima, e il fenomenologo, che semplicemente sospende la sua partecipazione ad essa, né smette di farla né ne nega la validità. Quando l'esperienza in questione prende ad oggetto una persona, come nel caso dell'empatia o percezione di vissuti altrui, ma anche nelle congetture che faccio sui vissuti altrui o infine nell'introspezione, facciamo un'esperienza che pone, al di sotto dei vissuti che sono attuali in quel momento, una realtà complessa, la persona. Il fenomenologo deve esaminare questa esperienza: e nasce qui, accanto alla fenomenologia pura, la psicologia fenomenologica, che come la psicologia empirica esamina i processi mentali di cui facciamo esperienza *come* processi mentali, come eventi temporali occorrenti in una parte reale del mondo (la psiche di Tizio o di Caio), ma che come la fenomenologia pura considera l'esperienza (percettiva, congetturale o introspettiva) di questi processi mentali *come un'esperienza*, come una manifestazione di enti. Poiché lo psicologo fenomenologico parte non, genericamente, dalla propria esperienza, bensì, specificamente, dalla propria esperienza di eventi mentali, ha la possibilità di tenere un duplice registro. Egli può cioè permettersi di continuare a considerare questi ultimi in quanto parte della realtà del mondo (come faceva già nell'atteggiamento naturale) pur considerando *l'esperienza che egli stesso ne fa* come esperienza, come manifestazione di enti (cioè appunto di quelle realtà mondane che sono i processi mentali)¹². Per questo motivo anche lo psicologo fenomenologico è un fenomenologo, descrive fenomeni (ossia enti che si manifestano, in quanto tali). Nonostante una certa 'sovrapposizione' con il lavoro dello psicologo empirico – che nel caso della psicologia fenomenologica è tale in un senso più forte che nel caso della fenomenologia pura – il lavoro dello psicologo fenomenologico si svolge al di fuori dell'atteggiamento naturale.

V. Prese insieme, l'epistemologia fenomenologica e la psicologia fenomenologica offrono un'alternativa all'epistemologia naturalizzata e alla sua utilizzazione della psicologia empirica per affrontare il problema della conoscenza. L'epistemologia fenomenologica, da sola, è già un'alternativa all'epistemologia naturalmente atteggiata, di cui l'epistemologia naturalizzata è solo una varietà, quella cioè caratterizzata dall'utilizzo, in epistemologia, dei risultati della psicologia empirica. L'esistenza di una psicologia fenomenologica permette all'epistemologo fenomenologico di indicare all'epistemologo naturalizzato la possibilità di un approccio diverso non solo ai problemi dell'epistemologia, ma agli stessi problemi della psicologia. Gli permette insomma di mostrare che, anche concedendo che l'epistemologia

debba basarsi sulla psicologia dei processi cognitivi, la naturalizzazione non è un destino inevitabile per l'epistemologia, perché non lo è neppure per la psicologia stessa!

Certo, se si concede che la filosofia della conoscenza deve basarsi sulla psicologia dei processi cognitivi, ne risulterà una impostazione dell'epistemologia che sarà interna, comunque, all'atteggiamento naturale. Anche se non si utilizza la psicologia empirica, bensì la psicologia fenomenologica, avremo comunque una epistemologia naturalmente atteggiata (benché non «naturalizzata»). Non perché la psicologia fenomenologica sia, *in proprio*, naturalmente atteggiata, ma perché il suo utilizzo come base dell'epistemologia conduce comunque *quest'ultima* ad adottare l'atteggiamento naturale, perché la porta a trattare il conoscente e il conosciuto come due *realità* – che si tratta di mettere in relazione. Abbiamo visto che l'epistemologia fenomenologica, invece, non li tratta come due realtà (senza per questo negare che lo siano).

L'alternativa che l'epistemologia fenomenologica propone alla epistemologia naturalmente atteggiata è dunque più radicale che la semplice proposta di utilizzare come base una psicologia che non sia naturalmente atteggiata. Si tratta proprio di non usare alcuna psicologia come base. Ma questo non deve fare credere che sottolineare la possibilità di fare psicologia al di fuori dell'atteggiamento naturale sia superfluo nel confronto tra modelli di epistemologia rivali. Tutt'altro: mostrare che la psicologia stessa non è per forza vincolata all'atteggiamento naturale è già un ottimo argomento contro l'adozione dell'atteggiamento naturale, *via* psicologia, in filosofia della conoscenza.

E *a fortiori* contro quella varietà dell'epistemologia naturalmente atteggiata che è l'epistemologia naturalizzata. Ora si dà il caso che questa varietà sia la più diffusa negli ultimi decenni; e che il suo successo sia basato in gran parte sul fascino della forza, cioè dei successi tangibili della psicologia empirica (soprattutto della scienza cognitiva) e dell'intelligenza artificiale (sia di quella che procede per implementazione di regole in macchine sia di quella che costruisce reti neurali utilizzando regolarità causali¹³). Non è azzardato dire che ciò che motiva molti ad aderire alla naturalizzazione dell'epistemologia è il successo della psicologia empirica che l'epistemologia naturalizzata prende come base. Anche se naturalmente questo successo scientifico e tecnico non giustifica l'adozione di queste scienze come base per l'epistemologia, resta il fatto che il fascino del successo motiva molte adesioni a questa operazione; dove la volontà di credere è una figura della volontà di potenza. Allo stesso modo, anche l'adesione al più generale atteggiamento naturale in epistemologia è probabilmente motivata, in molti, dal fascino di quella sua particolare varietà

che è l'epistemologia naturalizzata: fascino che essa deve, a sua volta, ai successi della scienza che essa prende come sua base. L'ordine della motivazione è insomma inverso rispetto a quello di un eventuale tentativo di giustificazione (che del resto non sarebbe valido).

Mostrare che perfino la base di tutto questo percorso, cioè la psicologia, è libera di spaziare al di fuori dell'atteggiamento naturale, e che gli stessi risultati della psicologia empirica, o una parte di essi, possono essere ripercorsi in un atteggiamento diverso, è un'operazione che ha qualche *chance* di togliere all'atteggiamento naturale in epistemologia, se non il suo fascino, almeno la persuasione di essere il portato di un destino, di essere la conseguenza una forza fatale. E quindi forse anche un po' del suo fascino.

VI. E dunque, la fenomenologia ha anche dato i natali a un peculiare approccio alla psicologia. È questa una prova dell'accusa mossale da Heidegger di appartenere alla psico-logia occidentale? Quest'ultima è il concreto modo di esistere della metafisica della presenza: è lo sdoppiamento dell'ente in rappresentazione psichica e oggetto rappresentato che fa rientrare all'interno dell'ambito degli enti la stessa manifestazione di ogni ente (sussunta sotto lo statuto, appunto, di fatto psichico). Da Platone alla *cognitive science*...

Ma la fenomenologia fa davvero parte di questa vicenda? Davvero *dipende* dalla posizione metafisica di un ente come la psiche? E davvero *concorre* alla costruzione, sul piano teorico, di un ente che assorba e occulti il mostrarsi degli enti? La psicologia fenomenologica si rivolge bensì a processi psichici, e li tratta come tali, cioè come parti della realtà del mondo. È questo che distingue la psicologia fenomenologica, sezione della «filosofia fenomenologica», dalla «fenomenologia pura»¹⁴. Quando lo psicologo fenomenologico si rivolge ai propri vissuti per farne un'analisi eidetica, egli – pur non cessando di *tenerli per* fatti nel mondo, non li *considera* come tali. A differenza dello psicologo naturalmente atteggiato, egli non li esamina come porzioni di mondo, bensì come momenti di manifestazione del mondo; di una manifestazione coordinata a un individuo determinato, certo, ma nondimeno considerata *come esperienza*, e nella sua struttura essenziale e nel suo significato. L'attenzione che egli presta all'ente psichico non appartiene, dunque, all'atteggiamento naturale.

Ancor meno che la psicologia fenomenologica è 'obliosa dell'essere' la fenomenologia pura; né, in particolare, quella sua sezione che è l'epistemologia fenomenologica fa parte della realizzazione epistemica della metafisica. L'epistemologia fenomenologica, come abbiamo visto, non fa *uso* di quella posizione di oggetti e delle loro determinazioni che pure *analizza*. Essa invece tratta queste posizioni conoscitive come tratti dell'esperienza

(cognitiva), ossia della manifestazione del mondo; e, correlativamente, del mondo stesso in quanto si manifesta in esperienze di ordine conoscitivo. Ciò basta a escludere che il fenomenologo partecipi a quell'atteggiamento oblioso della manifestazione del mondo in quanto tale che va sotto il nome di metafisica della presenza o psico-logia occidentale.

La filiazione della psicologia fenomenologica dalla fenomenologia pura non coinvolge quest'ultima in alcuna psicologia 'metafisica': lungi dal trascinare la fenomenologia pura lungo una simile china, la psicologia fenomenologica, al contrario, riceve da essa l'accesso a un atteggiamento diverso da quello naturale. La fenomenologia pura è insomma in grado di attraversare tanto l'epistemologia quanto la psicologia senza avvallare la loro saldatura metafisica.

In conclusione, ciò che esonera la epistemologia fenomenologica dai paradossi della epistemologia nascente dalla psicologia come scienza empirica (e anzi alle difficoltà di ogni epistemologia naturalmente atteggiata), è anche ciò che la affranca dalla metafisica della presenza. Non ci si libera dai paradossi della psicologia senza sottrarsi alla psico-logia occidentale.

^{*} Così ad esempio Susan Haack (cfr. Haack 1993).

² Cfr. Viale 1993.

³ Cfr. Heidegger 1987.

⁴ L'espressione 'metafisica della presenza', in particolare, è una efficace – tanto da essere divenuta corrente – quanto schematica formula riassuntiva che veicola tutto il complesso discorso heideggeriano sul fatale oblio della differenza tra il darsi dell'ente e l'ente che si dà: in quell'oblio che la metafisica occidentale è, l'ente viene pensato come semplicemente presente (*Vorhanden*), come se la sua presenza non dipendesse costitutivamente dalla sua appartenenza a una rete di rinvii entro un *orizzonte* complessivo, o *mondo*, che è invece la vera condizione de suo mostrarsi – e di ogni presenza.

⁵ Dove 'porre a tema' *non* equivale a 'oggettivare': cfr. sotto n. 9 (e de Monticelli 1997 p. 41). Ciò detto, resta il fatto che la nozione husserliana di fenomeno e quella heideggeriana di mostrarsi dell'ente non coincidono affatto: altrimenti la polemica di Heidegger contro Husserl sarebbe non soltanto ingiusta (come di fatto è), ma anche priva di qualunque materia del contendere. Essa allora non avrebbe semplicemente ragione d'essere. Naturalmente non è così; eppure noi dobbiamo vedere nel mostrarsi di Heidegger qualcosa che, a dispetto della differenza che giustifica il dissidio, tende a occupare lo stesso luogo teorico che la manifestazione sotto riduzione ha in Husserl. Altrimenti, di nuovo, non ci sarebbe, tra i due, alcun motivo di polemica, poiché quest'ultima richiede tanto la differenza delle nozioni impiegate quanto la loro affinità. Notiamo infine che questa affinità è anche il motivo per il quale quella polemica è ingiusta: la husserliana manifestazione sotto riduzione è abbastanza affine al mostrarsi

heideggeriano dell'ente da non meritare l'accusa di soggettivismo obbiettivante. E quando una mossa polemica evita l'accusa di essere immotivata soltanto grazie ai motivi per i quali è ingiusta, allora vuol dire che è proprio ingiusta!

⁶ Cfr. Sini 1989 cap. 2 e 3.

⁷ È questo uno dei tratti caratteristici, secondo Husserl, della scienza dell'età moderna: cfr. Husserl 1965, § 8 (p. 52). Sulla nascita delle scienze umane dal gesto platonico, cfr. Sini 1985 p. 120-2 e Sini 1989 p. 112-5.

⁸ Naturalmente a essa è coordinata una descrizione «noematica» degli oggetti di conoscenza, descrizione che è sempre diversificata per i diversi generi di oggetti conoscibili e che perciò intrattiene stretti rapporti con le rispettive ontologie regionali.

⁹ Cfr. Husserl 1976 §§ 31-2 e 109.

¹⁰ Cfr. Husserl 1976 § 143.

¹¹ Cfr. Husserl 1976 §§ 140-1 e 145.

¹² Naturalmente neppure lo psicologo empirico tratta l'esperienza (osservativa e esplicativa) che sta facendo come un processo psichico da analizzare: non la analizza e anzi non la tratta in alcun modo, semplicemente la fa. Ma appunto perché non la tratta in alcun modo, neppure la *tratta* come manifestazione di enti – come invece fa il fenomenologo, avendola sospesa.

¹³ Per questa dualità (e rivalità) di programmi di ricerca scientifici cfr. Parsi 1996.

¹⁴ Distinzione cui fa cenno il titolo stesso di *Ideen*. Ricordiamo di nuovo che l'epistemologia fenomenologica è una sezione della fenomenologia pura: essa è l'analisi delle *esperienze* di conoscenza, ossia è la «noetica» della conoscenza, a cui naturalmente è coordinata una descrizione «noematica» del suo oggetto. Quest'ultima è sempre diversificata per i diversi generi di oggetti di conoscenza: perfino la logica da adottare (classica vs. intuizionista) è sensibile all'ambito oggettuale di volta in volta indagato. Cfr. de Monticelli 1984 p. 142-3.

Testi citati

de Monticelli, R. 1984: *Verità e "realismo". Contributo a una discussione del programma di Dummett*, "Teoria", IV/2.

de Monticelli, R. 1997: *L'Ascèse philosophique*, Vrin, Paris.

Haack, S. 1993: *Evidence and Inquiry*, Oxford-Cambridge (MA).

Heidegger, M. 1968: *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze.

Heidegger, M. 1987: *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano.

Husserl, E. 1965: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano.

Husserl, E. 1976: *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* vol. I, Einaudi, Torino.

Parsi, D. 1996: *Le regole e lo studio della mente* in R. Egidi (a cura di) *Wittgenstein e il Novecento*, Donzelli, Roma.

Popper, K. 1975: *Conoscenza oggettiva*, Armando, Roma.

Quine, W. v. O. 1969: *Epistemology Naturalized*, in *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York.
Sini, C. 1985: *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali, Milano.
Sini, C. 1989: *I segni dell'anima*, Laterza, Roma-Bari.
Viale, R. 1993: *Big bang della razionalità*, "Sistemi intelligenti", V/2, agosto 1993.